57e ANNEE (6e SÉRIE) — N° 39 — 7 AOUT 1947

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

Théologie mariale

NOTES COMPLEMENTAIRES

La « Chronique » du 31 octobre 1946 (p. 52 et sq.) nous a valu un certain nombre de communications et de questions relatives à la thèse de M. Goossens qu'on avait présentée (p. 57) comme une réaction salutaire. Aussi pensons-nous répondre à l'attente d'un certain nombre de nos lecteurs en leur présentant, aussi objectivement que possible, deux ouvrages plus récents, favorables à la thèse opposée. Peut-être de leur examen pourra-t-on tirer une conclusion plus ferme.

I. La thèse de Mgr Lebon. — M. le chanoine (aujourd'hui Mgr) Lebon a donné une synthèse de ses idées sur la coopération de Marie à la Rédemption « objective » dans un numéro spécial des *Ephemerides theologicæ lovanienses* (oct.-déc. 1939) dont il nous avait été alors impossible de prendre connaissance.

Dans la forme primitive et essentielle de la doctrine de la médiation mariale, telle que l'auteur a cru la trouver chez S. Justin, S. Irénée et Tertullien, la Vierge apparaît unie au Christ, par la volonté de Dieu, « en un principe total de salut et de vie », comme Eve fut unie à Adam, à l'origine de l'humanité, en un principe total de ruine et de mort. Le plan de la Rédemption est arrêté librement et souverainement par la Trinité. Comme homme, le Christ obéit à ce plan ; il l'exécute simplement. Considérée de ce point de vue, la médiation place la Vierge comme intermédiaire du salut non pas entre le Christ-Rédempteur et les hommes déjà rachetés par lui, mais *avec* le Christ-Rédempteur, entre Dieu offensé par le péché et l'humanité coupable à réconcilier avec lui.

Sans doute Marie peut aussi intervenir et, de fait, intervient pour les hommes auprès du Christ, *mediatrix ad mediatorem ;* mais la médiation de Marie ne saurait se borner à cette intervention auprès de son Fils. Si, dans le plan providentiel, Marie est associée au Christ en un principe total de restauration et de salut, sa médiation, comme celle du Christ, est un élément essentiel de ce plan ; elle s'y exerce comme une fonction officielle et ordinaire, comme une intervention de droit et pas seulement de fait. Constituée par Dieu médiatrice officielle en association avec le Christ, la Vierge Marie agit de plein droit en s'interposant entre Dieu et les hommes ; son intervention est nécessaire en ce sens que le plan divin l'inclut et, sans elle, ne peut se réaliser.

* *

Dans l'œuvre rédemptrice, il faut distinguer l'acquisition du mérite rédempteur, l'obtention actuelle de la grâce, la distribution des grâces. Les théologiens sont d'accord pour associer la médiation de Marie à celle de Jésus dans l'obtention et la distribution des grâces. Tous conviennent également qu'en donnant au Christ le corps et le sang lui permettant de s'immoler sur la croix, c'est-à-dire en nous donnant le Rédempteur, Marie a coopéré très réellement, mais d'une manière simplement médiate, à l'acquisition du mérite rédempteur. Mais l'accord cesse entre théologiens lorsqu'il s'agit de se prononcer sur une coopération immédiate se poursuivant jusqu'à la production du mérite rédempteur lui-même, en sorte que ce mérite soit le résultat à la fois de l'opération du Christ et de la coopération de sa Mère. C'est la question controversée de la coopération immédiate de Marie à la Rédemption « objective ».

Mgr Lebon admet cette coopération immédiate. Marie, dit-il, est associée, par la volonté divine, au Christ-Rédempteur dans l'opération du salut de l'humanité ; elle apparaît donc, dans le plan divin de la Rédemption, comme revêtue d'une fonction et, de ce chef, comme une personne *officielle*. Mais, en même temps, elle reste une personne privée, ayant une fin personnelle à poursuivre et à atteindre par son activité. Comment, dans les actes de la vie terrestre de Marie, faire le point de départ de ceux qui ressortissent et de ceux qui ne ressortissent pas à sa fonction officielle d'associée du Christ dans l'acquisition du mérite rédempteur ? Il semble que ce soit au Calvaire que Marie est associée, dans le plan divin, au Christ-Rédempteur. Mais cette association doit être bien entendue : il n'y a au Calvaire qu'une victime du sacrifice, sur laquelle Jésus et Marie ont des droits indissolublement unis, Lui comme sur sa vie humaine propre, Elle comme sur la vie humaine de son Fils. L'unité de la victime fait l'unité du sacrifice et, partant, du mérite rédempteur.

Les actes de Marie qui ne ressortissent pas à sa mission officielle d'associée du Christ dans la Rédemption, mais sont directement et immédiatement ordonnés à sa fin personnelle, sont méritoires *de condigno* pour la Vierge elle-même, *de congruo* pour les hommes. Il ne s'agit plus ici, en effet, d'acquérir le mérite rédempteur, mais d'en obtenir simplement l'application. C'est ce que les théologiens appellent, pour Marie, la participation à la rédemption *subjective*, distincte de la coopération à la rédemption *objective*. C'est donc des actes

accomplis par la Vierge, en tant que personne privée, et offerts par elle à Dieu pour la rédemption des hommes, qu'il faudrait entendre la phrase de Pie X : « *De congruo, ut aiunt, promeret nobis quæ Christus de condigno promeruit* » (Encycl. *Ad diem illum*). Mais si l'on envisage l'acte éminent de la fonction officielle confiée par Dieu à Marie dans l'économie du salut, il faut, semble-t-il, affirmer que, par son libre renoncement aux droits réels qu'elle possède sur l'unique victime dont la mort sauve le monde, la Vierge fut associée à l'acquisition de l'unique mérite rédempteur. Et ce mérite est *de condigno*. A cet égard, il ne suffirait plus, dans la médiation mariale, de parler de mérite de convenance ; sa médiation accéderait au mérite de justice du Christ.

* *

Mgr Lebon se défend contre certaines critiques dont sa thèse a été l'objet. On en conteste le fondement même dans la doctrine des anciens Pères, où l'auteur avait pensé la rencontrer. S. Irénée, dit-on, n'établit pas son parallélisme bien connu entre Adam et Eve, d'une part, et le Christ et Marie d'autre part ; il le scinde plutôt, assimilant ou opposant le Christ à Adam, Marie à Eve. De plus, il n'y a pas identité de nature entre l'intervention du Christ et celle de Marie dans l'opération du salut du genre humain : l'obéissance du Christ vise la libre acceptation de la croix, c'est-à-dire le mystère générateur du salut ; l'obéissance de Marie ne concerne que la proposition du messager de l'Incarnation. Bien qu'associées entre elles, l'action du Christ et l'action salutaire de Marie ne le sont pas au même titre : Irénée n'attribue donc à Marie aucune coopération immédiate à la rédemption objective et n'exprime qu'une coopération médiate, consistant dans l'acceptation et l'accomplissement de la fonction de Mère du Rédempteur. L'obéissance de Marie s'oppose simplement à la désobéissance d'Eve. — Il en est de même chez Tertullien : pour lui, l'obéissance de Marie à l'ange s'oppose à l'obéissance d'Eve au démon. C'est toujours le même parallélisme antithétique dans la conduite à l'égard de Dieu : désobéissance d'Eve, obéissance de Marie. Comment trouver ici l'indication d'une coopération immédiate de la Vierge au salut de l'humanité par la Rédemption ?

Mgr Lebon estime qu'il suffit de faire le rapprochement des textes concernant le Christ et Marie. S. Irénée considère, dit-il, que le fait, pour Marie, d'acquiescer à la proposition de l'ange ne limite pas exclusivement la fonction salutaire de Marie à une intervention médiate et indirecte dans l'affaire de notre rédemption ; mais il suppose, d'après l'enseignement de la toute première tradition chrétienne, l'intimité étroite de l'association du Christ et de Marie en un principe total de salut et de vie pour l'humanité. Rien ne pourrait expliquer, en effet, qu'on en soit venu à harmoniser, en les complétant, les deux parallélisme partiels, sinon l'idée ou, si l'on veut, le sentiment que l'on avait de la correspondance parfaite entre la coopération du Christ et de la Vierge dans l'œuvre salutaire et la coopération d'Adam et d'Eve dans l'œuvre néfaste :

« Quand S. Irénée écrit, au ch. 33 de sa *Démonstration de la prédication apostolique* que « comme par une vierge désobéissante l'homme a été frappé et, tombé, est mort, de la même façon aussi, par une vierge obéissante à la parole de Dieu, l'homme renouvelé à la vie a reçu la vie », c'est par la coopération d'Eve qu'il veut que l'on comprenne la coopération de Marie et non vice-versa. Faut-il faire observer que « l'homme », dans ce texte, ce n'est pas Adam ou le Christ, mais le genre humain tout entier ? L'évêque de Lyon n'hésite pas à attribuer la perte de « l'homme » directement et immédiatement à Eve. Il sait bien pourtant que c'est par la femme que le démon a dominé le premier homme ; mais, s'il mentionne ce détail (*Adv. hæv.* V, 21, 1), ce n'est que pour en tirer qu'il fallait aussi que le Sauveur naquît de la femme et fût réellement homme, nullement pour en conclure que ce n'est que médiatement et indirectement, en incitant Adam à pécher, qu'Eve a conduit le genre humain à la ruine et a été ainsi cause de mort. La première tradition n'a pas distingué de causalité directe, immédiate et médiate, dans la coopération qui a eu pour résultat soit la ruine, soit la restauration de l'humanité » (p. 690-691).

Ainsi donc, l'intervention active de Marie dans la rédemption des hommes serait bien, d'après la plus ancienne tradition chrétienne, l'association voulue par Dieu de la Vierge au Christ en un principe total de salut et de vie.

* *

Un argument théologique établit le fait d'une telle association. C'est le dogme de la maternité divine :

« L'économie de la Rédemption une fois déterminée, par décret divin, à comporter la maternité véritable de Marie à l'égard du Rédempteur comme tel, la vie humaine du Sauveur y sera sacrifiée tout à la fois comme la vie de Jésus et comme la vie du Fils de Marie, et Dieu lui-même ne peut pas faire qu'il en soit autrement, ni donc que Marie ne soit pas, en vertu de cette maternité même, associée au Rédempteur dans l'activité rédemptrice. En conséquence, la Vierge ne voit pas, ne peut pas voir son rôle limité à la contribution du Rédempteur comme homme par la naissance humaine qu'elle lui donne ; vraie Mère du Rédempteur, elle est pour quelque chose dans l'acte rédempteur lui-même, qui est par identité l'acquisition du mérite » (p. 695).

Cette raison théologique trouve une confirmation dans la lettre de Benoît XV (22 mars 1918) justifiant pour Marie le titre de « *Patronne de la bonne mort* ». La bonne mort est, pour chaque homme, le couronnement de l'œuvre rédemptrice du Christ. C'est de Marie qu'il faut attendre ce don précieux, puisque c'est des mains de la Vierge des douleurs que nous recevons les grâces puisées au trésor de la Rédemption. Et c'est toute justice *car on peut dire que Marie a racheté avec le Christ le genre humain : Ita cum Filio patiente ac moriente passa est et pœne commortua, sic materna in Filium jura pro hominum salute abdicavit placandæque Dei justitiæ ; quantum ad se pertinebat, Filium immolavit ut dici merito queat Ipsam cum Christo humanum genus redmisse.* Deux sortes d'activités de Marie sont ici signalées. La compassion et la quasi-mort de Marie représentent une activité de la Vierge, comme personne privée et l'associent, non à la Rédemption objective, mais à la Rédemption subjective ; elle en obtient, pour elle, un mérite personnel *de condigno*, et, pour les hommes, un simple mérite *de congruo*. Mais l'abandon, de ses droits maternels sur Jésus et, autant qu'il est en elle, l'immolation de son Fils à la justice divine représentent une activité d'un

genre spécial, unissant et adaptant Marie à l'immolation même de son Fils, c'est-à-dire à la Rédemption objective. Ainsi,

« en décrétant que cette vie humaine, qui sera librement abandonnée pour le salut du genre humain, Jésus la tiendra par naissance véritable d'une vraie mère, à qui la maternité confère sur son Fils les droits qu'ont toutes les mères, Dieu s'engage envers lui-même... à n'accepter comme méritoire de la Rédemption le sacrifice de cette vie humaine que s'il est absolument régulier et complet, par l'abdication volontaire de tous les droits réels — des droits personnels de Jésus et des droits maternels de Marie, — qui affectent cette vie » (p. 702).

Il faut donc conclure que « le Christ est le Rédempteur et Marie est la Corédemptrice et, en une formule plus générale et plus compréhensive, Jésus est le Médiateur et Marie est la Comédiatrice, entre Dieu et les hommes, du salut de l'humanité » (p. 703).

* *

Si Marie est « Corédemptrice », comment expliquer l'affirmation de S. Pierre : « Il n'y a de salut en nul autre [que le Christ] » (Act. IV, 12), et celle de S. Paul : « Il n'y a qu'un Dieu et un médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme, qui s'est livré lui-même pour la rédemption de tous » (I Tim., II, 5-6) ? — Au point de vue scripturaire, cette difficulté est moins grave que le *in quo omnes peccaverunt*, opposé jadis au dogme de l'Immaculée Conception ; et cependant ce dogme a été défini ! La coopération de la Vierge à la Rédemption n'empêche nullement le Christ d'être le médiateur premier et principal et, par conséquent, d'être dit, en ce sens, le seul médiateur entre Dieu et les hommes, le seul en qui soit le salut, le seul par le nom de qui nous devions être sauvés. La fonction de Marie suppose nécessairement celle de Jésus et s'y appuie totalement : Marie n'est Comédiatrice et Corédemptrice qu'en vertu de la relation singulière que sa maternité véritable établit entre elle et le Christ.

A côté de la difficulté scripturaire, la difficulté théologique. On invoque l'axiome : *principium meriti non cadit sub merito*. Ce qui rend Marie capable de mériter, c'est la rédemption objective opérée par le Christ ; il fut donc impossible à Marie de coopérer immédiatement à la rédemption objective en méritant avec le Christ ; sinon cette rédemption objective aurait été tout à la fois le principe et l'effet du mérite de la Vierge. — A cette objection, d'une implacable et rigoureuse logique, Mgr Lebon pense pouvoir répondre « en tablant sur la condition singulière de la Vierge pour montrer qu'il n'est pas impossible de concevoir qu'elle serait tout à la fois rachetée par le Christ et, avec le Christ, coopératrice de l'acte qui rachète tous les autres hommes. Il suffit de prêter au Christ, dans l'unique acte rédempteur qu'est l'immolation de sa vie humaine, deux intentions auxquelles correspondent deux acceptations de Dieu. En première intention, le Christ accomplit un acte pour la rédemption de sa Mère et, en seconde intention, avec sa mère ainsi rachetée pour la rédemption de ceux que le péché a effectivement atteints » (p. 709).

La distinction apportée plus haut entre l'activité de Marie agissant comme personne privée et l'activité de Marie exerçant son rôle officiel de Mère de Dieu éclaire et justifie cette hypothèse. Les actes de la Vierge, dont le mérite a pour principe sa grâce sanctifiante, présentent sans doute pour elle même une valeur de condignité ; mais pour les hommes, ils n'ont qu'une simple valeur de convenance. Le vrai mérite corédempteur de Marie est celui qu'elle acquiert par les actes ressortissant à sa fonction officielle d'associée du Rédempteur en vertu du plan arrêté par Dieu. Or cette fonction officielle a pour fondement immédiat la maternité divine qui unit Jésus et Marie en un principe total du salut de l'humanité, à l'instant même ou l'un et l'autre s'associent pour abandonner leurs droits respectifs sur la vie dont le sacrifice à la croix mérite notre rédemption.

Mais si c'est la maternité divine et non la grâce sanctifiante qui est le principe et le fondement de la coopération de Marie à la Rédemption, le principe théologique invoqué tout à l'heure ne saurait plus fournir une objection valable. Puisque c'est la libre volonté de Dieu, décrétant l'Incarnation par la maternité de Marie qui a rendu la Vierge capable d'acquérir, par association et coopération, un mérite corédempteur, il n'est plus question de requérir, pour justifier ce mérite, la grâce sanctifiante. Sans doute la grâce existe en Marie, mais elle n'est pas le principe de son mérite corédempteur.

* *

Le mérite corédempteur de Marie est, à coup sûr, un mérite de condignité, puisque c'est en réalité un « comérite » relativement au mérite du Christ. Mais comment expliquer cette condignité, alors que tous les théologiens enseignent que la grâce sanctifiante est nécessairement le principe d'un tel mérite ?

« Sous l'économie de la Rédemption, répond Mgr Lebon, la situation de Marie est exceptionnelle ; son cas est unique et ne peut être assimilé à aucun autre. Marie seule y apparaît revêtue d'une fonction officielle d'intervention active, de coopération en association avec le Sauveur pour le rachat des hommes. Condition exceptionnelle, d'où il résulte qu'il n'est pas possible d'assujettir d'emblée la Sainte Vierge aux lois qui régissent les seuls bénéficiaires du mérite rédempteur déjà acquis » (p. 716).

C'est encore cette condition exceptionnelle, résultant pour Marie d'un acte de la volonté libre de Dieu, qui peut expliquer la valeur rédemptrice du mérite de Marie uni au mérite de Jésus. L'insuffisance que présenterait l'acte méritoire offert par un juste ordinaire est ici comblée par la fonction officielle de Marie, mère de Dieu :

« Quand Marie « co-opère », avec Jésus qui l'opère, la Rédemption objective, son acte n'est pas seulement l'offrande, à la gloire de Dieu, d'un bien d'une certaine façon d'ordre divin et d'une valeur égale et mystérieuse à la récompense visée ; c'est aussi l'acte libre de la volonté de Celle que Dieu lui-même, en lui conférant le rôle et le rang de comédiatrice du salut, a constituée — et s'est engagé à considérer comme constituée — devant lui en quelque sorte sur un pied d'égalité pour s'employer à ce salut ; de Celle que Dieu a habilitée pour l'exercice efficace de cette fonction. L'égalité voulue pour le mérite *de condigno*, entre l'acte méritoire et la récompense, n'est-elle pas ainsi réalisée, dans la coopération de Marie à la Rédemption, tant du côté du principe immédiat que du côté de l'objet ou de la substance de l'acte,

indépendamment de la grâce sanctifiante, qui est seule à pouvoir la réaliser dans le cas de l'homme ordinaire ? » (p. 717-718).

Mgr Lebon n'accepte pas pour autant que Marie puisse être dite : tête de l'Eglise ou du Corps mystique et que sa grâce soit une « grâce capitale ». Même comme personne officielle, elle reste à l'égard du Christ, médiateur principal du salut, dans une dépendance incompatible avec la prééminence absolue de la tête : « n'étant pas unie hypostatiquement à Dieu, elle ne jouit pas de cette *potestas excellentiæ* qui appartient à la dignité capitale et est l'apanage exclusif de l'humanité du Christ comme instrument conjoint de la divinité » (p. 730). La participation de Marie à la rédemption objective n'implique pas pour autant un pouvoir sacerdotal en la Vierge Marie. L'acte d'abandon de ses droits sur la vie de son Fils n'est pas un acte vraiment et proprement sacrificiel : le seul prêtre, comme la seule victime, du sacrifice rédempteur, c'est Jésus. C'est que « le salut du genre humain est attaché comme à sa cause, par le décret divin, à l'acte [rédempteur] en tant que dignement satisfactoire et méritoire, non formellement en tant que sacrifice proprement dit » (p. 736). Jésus opère et Marie « co-opère » immédiatement l'acte satisfactoire et méritoire, l'acte rédempteur total : « Marie est associée à cet acte en tant qu'il est acte rédempteur, non en tant qu'il est formellement sacerdotal et sacrificiel, parce que Marie n'est pas là comme Mère du Pontife comme tel, tandis qu'elle est la Mère du Rédempteur comme tel » (p. 737).

Telles sont les grandes lignes de l'opinion proposée par Mgr Lebon. Est-ce à dire que les partisans d'une coopération immédiate de Marie à la Rédemption objective y souscrivent unanimement ? Loin de là. Nous allons entendre l'un d'eux.

II. La thèse du P. Clément Dillenschneider, c. ss. r. — Le R. P. Cl. Dillenschneider vient de reprendre la question de la « Corédemption » dans un ouvrage nouveau, intitulé *Marie au service de notre rédemption*, avec, comme sous-titre : *Le mérite médiateur de la Nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice* [1]. Ouvrage de grande envergure, où des jugements mûris à la lumière d'une érudition considérable viennent apporter des solutions, fréquemment définitives, aux questions mariales encore controversées.

* *

Il s'agit toujours du concours méritoire direct et immédiat de Marie à la rédemption proprement dite. La solution de ce problème est cherchée par la voie empirique, en remontant des données fournies actuellement par le Magistère de l'Eglise jusqu'aux enseignements des Pères et de l'Ecriture. La doctrine actuelle du Magistère, qui trouve sa plus haute expression dans les actes des Souverains Pontifes, avait déjà fait l'objet, dans les *Ephemerides theologicæ lovanienses* (oct.-déc. 1939, p. 745-778), d'une étude fortement charpentée de M. le chanoine Bittremieux. Une discrimination s'impose de ces documents pontificaux : certains d'entre eux pour leur clarté et leur netteté déclare le P. Dillenschneider, devraient rallier tous les suffrages ; d'autres se révèlent à l'analyse moins concluants. Le plus limpide de ces documents est le texte de Benoît XV, que l'on a cité plus haut : *quantum ad se pertinebat, Filium immolavit ut dici merito queat Ipsam cum Christo humanum genus redemisse.* Il s'agit ici, de toute évidence, d'une participation à la rédemption objective. M. Goossens lui-même (*Ami*, 1946, p. 59) avoue que ce sens s'impose, mais déclare qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une coopération immédiate et directe. Dans sa lettre apostolique *Explorata res est* (2 fév. 1923), Pie XI, rappelant cette doctrine de son prédécesseur, la résume en affirmant que la Vierge des douleurs « a eu part avec Jésus à l'œuvre de la rédemption, *redemptionis opus cum Christo participavit* ». L'encyclique *Miserentissimus Deus* (8 mai 1928) est tout aussi expressive :

> « En raison de son union mystérieuse avec le Christ qu'elle offrait en victime à la croix et par une grâce singulière de ce même Christ, Marie elle aussi est devenue « réparatrice » ; « *quæ cum Jesum... apud crucem hostiam obtulerit, per arcanam cum Christo conjunctionem, ejusdemque gratiam omnino singularem, Reparatrix item exstitit, pieque appellatur.* » Et Pie XI, tout en rappelant que le Christ est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, d'ajouter : « *suam sibi Matrem adcissere voluit peccatorum advocatam gratiæque ministram et mediatricem* ». Enfin, au terme de l'année jubilaire (1935) dans son message aux pèlerins de Lourdes, Pie XI invoquait en ces termes la « Mère de piété et de miséricorde », « *quæ dulcissimo Filio tuo humani generis Redemptionem in ara crucis consummanti compatiens et corredemptrix adstitisti...* »

Léon XIII, dans ses encycliques mariales, a parlé moins nettement. Cependant ce pape insiste sur le lien causal qui unit la mission médiatrice de Marie au ciel à sa collaboration au mystère de l'humaine rédemption (Encycl. *Adjutricem populi*). Il accorde à Marie une véritable collaboration, quoique simplement prédispositive et ministérielle, dans l'œuvre de notre réconciliation surnaturelle (*Fidentem piumque*, 20 sept. 1896). A plusieurs reprises, Léon XIII décrit un concours plus directement sotériologique de Marie : il l'appelle « la compagne de la laborieuse expiation du Christ pour le genre humain » *consors cum eo exstitit laboriosæ pro humano genere expiationis* (*Jucunda semper*) ; au Calvaire, « animée d'un désir de charité immense de nous recevoir comme ses enfants, elle offre elle-même son Fils à la justice divine », *tacta in nos caritate immensa ut susciperet filios, Filium ipsa suum ultro obtulit justitiæ divinæ* (id.). La lettre *Parta humano generi* (8 sept. 1901) rappelle « les mérites singuliers qui ont fait participer la Vierge de concert avec son Fils à la Rédemption du genre humain » *singularia merita quibus illa cum Filio Jesu Redemptionis humanæ facta est particeps.*

Dans l'encyclique *Fidentem piumque* il avait parlé, d'une façon générale, des « mérites de la Vierge concernant notre réconciliation et notre salut », mais dans *Parta humano generi*, il indique nettement que ces mérites ont valu à la Vierge de prendre part à la rédemption humaine ; aux mystères de cette rédemption elle est non seulement présente, mais elle y intervient, *quibus illa non adfuit tantum, sed interfuit.* Quels que soient les autres textes de Léon XIII, où le pape semblerait

[1] Bureau du « Perpétuel Secours », Maison S. Gérard, Haguenau (Bas-Rhin), 1947.

attribuer au seul Christ l'acquisition des grâces rédemptrices, il ne faut donc pas en exclure l'idée d'une collaboration mariale directe à notre rédemption objective ; mais, conclut le P. D., « Jésus-Christ est Rédempteur absolument, Marie n'est corédemptrice que dans un sens relatif » (p. 59).

L'auteur ne pouvait pas passer sous silence la célèbre affirmation de Pie X — laquelle est, d'ailleurs, dans la théologie mariale une formule déjà ancienne : *De congruo, ut aiunt, promeret [Virgo] quæ Christus de condigno promeruit* (Encycl. *Ad diem illum*, 2 fév. 1904). Il y a entre le Christ et sa Mère une telle communauté de vie, d'intention et de douleurs, qu'il est permis d'en conclure que Marie « a mérité de devenir la réparatrice du genre humain déchu et donc la dispensatrice de tous les bienfaits que Jésus nous a procurés par sa mort et son sang », *promeruit ut reparatrix perditi orbis dignissime fieret, atque ideo universorum munerum dispensatrix quæ nobis Jesus nece et sanguine comparavit.* On rapprochera ce passage du texte similaire et plus ferme de Pie XI, dans l'encyclique *Miserentissimus Deus.* Quant à l'interprétation à donner à la pensée de Pie X, les théologiens sont partagés et le P. D. lui-même est hésitant. S'agit-il d'une participation de Marie à notre rédemption *objective*, c'est-à-dire à l'acquisiton du mérite rédempteur lui-même ? On ne saurait l'affirmer avec certitude ; toutefois

« même si l'on formule la pensée du Pontife comme suit : Marie nous obtient maintenant *de congruo* par son intercession ce que le Christ nous a mérité *de condigno*, il reste que cette intercession *de congruo* est motivée par l'association de Marie à l'œuvre de notre restauration objective, association qui fit d'elle la réparatrice de l'humanité » (p. 65).

Le dernier texte pontifical est l'affirmation de Pie XII dans l'épilogue de l'encyclique sur le *Corps mystique* (*Ami*, 1947, p. 217). Pie XII y enseigne que « celle qui corporellement était la mère de notre Chef devint spirituellement la mère de tous ses membres, par un nouveau titre de souffrance et de gloire » au Calvaire. Nous avons fait remarquer en son temps que, dans les paroles très prudentes de Pie XII, « les théologiens ne trouveront aucune indication pour dirimer leurs controverses ». Le P. D. n'est pas tout à fait de cet avis : « *Implicitement* Pie XII nous *paraît* affirmer, dit-il, la coopération méritoire de Marie *in actu primo* au titre de sa compassion maternelle et de sa mission de nouvelle Eve » (p. 68).

* *

C'est par un souci de loyauté objective que nous rapportons, en leur accordant tout le relief possible dans une recension forcément brève, les affirmations du Magistère pontifical concernant Marie « corédemptrice ». Pour être complet, il faudrait suivre l'auteur dans son étude régressive de la théologie mariale, en partant des écrivains contemporains pour aboutir au plus anciens Pères de l'Eglise et à l'Ecriture elle-même. Cette étude, on l'a déjà dit tout à l'heure, constitue une œuvre magistrale, à laquelle il sera nécessaire de se référer désormais pour y trouver un guide sûr et éclairé. Bien à contre-cœur, on ne fera ici qu'indiquer les titres des différents chapitres qui nous mènent jusqu'à l'âge patristique :

— *Le concours médiateur de Marie à notre rédemption objective dans la théologie contemporaine* (les partisans, positions particulières de Scheeben et de ses disciples ; les hésitants, les adversaires) ; — *Le concours salvifique de la Vierge, chez les mariologues du* XVIII*e siècle ;* — *Le concours sotériologique de Marie chez les théologiens du* XVII*e siècle, étrangers à l'école bérullienne* (déjà paru en 1939, dans les *Ephem. theol. lovanienses*) ; — *Le concours sotériologique de la Vierge dans la pensée des principaux représentants de l'école française du* XVII*e siècle ;* — *L'apport salvifique de Marie dans la théologie catholique au siècle des pseudo-réformateurs ;* — *Le concours salvifique de Marie dans la littérature religieuse du Moyen Age* (mystiques et théologiens du bas Moyen Age ; les grands scolastiques et leurs devanciers ; le sentiment religieux et la liturgie catholique).

En ce qui concerne les Pères de l'Eglise, notre auteur semble avoir fait exactement le point : « Autant il est difficile d'établir, dans la doctrine des Pères, la coopération directe de Marie à l'œuvre totale de notre rédemption *in actu primo*, autant par contre il est aisé de démontrer l'unanimité des autorités patristiques dès qu'il s'agit d'affirmer le concours marial au salut initial de l'humanité » (p. 274). Ici intervient le parallèle Eve-Marie, qu'avec Mgr Lebon, on peut considérer comme une doctrine généralement connue et reçue de temps antérieures à S. Irénée et à S. Justin eux-mêmes (p. 282), bien que la provenance apostolique du parallèle soit contestée par Rivière, l'abbé Garçon et, dans une large mesure, par le P. Genevois. Sur le parallélisme lui-même, le P. D. atténue les affirmations de Mgr Lebon :

« Les Pères, écrit-il, opposent les deux Eve, non point tant pour leur conduite si différente, que pour l'effet soit désastreux, soit heureux, de leur conduite. L'une fut par sa désobéissance, cause universelle de ruine, l'autre par son obéissance, cause universelle de salut. Ensuite, dans la pensée des Pères, Marie ne fut pas seulement cause de salut par le charisme de sa maternité divine — ceci était en somme un article du symbole, « *natus de Maria Virgine* » ; elle fut *initium salutis*, parce que, au moment de l'incarnation, elle entra par sa foi et son obéissance dans le plan rédempteur de Dieu et répara ainsi le dommage causé par la première Eve. L'idée de la *recirculatio* parmi les premiers témoins de l'antithèse n'est franchement exploitée que par S. Irénée. Au surplus, — et ici il faut donner raison à Rivière et à Garçon — il est évident que Justin, Tertullien et Irénée n'exploitent le contraste entre Eve et Marie qu'afin de justifier contre les Gnostiques la conception virginale du Christ et sa naissance réelle de la Vierge. Ainsi, c'est en expliquant pourquoi le Christ avait voulu naître d'une Vierge que Tertullien nous rappelle que c'est une Vierge qui nous a perdus et que, partant, une seconde Vierge devait réparer l'œuvre de la première. Même procédé chez Irénée. Il réfute les Gnostiques qui prétendaient que le Christ n'avait rien pris de Marie ; il établit qu'il était nécessaire à notre récapitulation dans le Christ que celui-ci reçut de la Vierge un véritable corps humain. Ce n'est que, en confirmation de cet exposé, qu'il parle de la « *recirculatio a Maria in Evam* » (p. 276).

Ces Pères, conclut le P. D., ne mettent donc pas principalement l'accent sur la coopération morale de Marie à notre relèvement, en qualité de nouvelle Eve. Ce qu'ils visent directement, c'est l'affirmation de la virginité de la Mère du Christ dans la conception et l'enfantement de son Fils. Ce n'est que subsidiairement — et cette remarque infirme singulièrement le point de départ de la thèse Lebon — qu'ils affirment le concours moral des deux Eve

relatif à la chute et à la réhabilitation de l'humanité. Enfin S. Irénée ne situe pas exactement sur le même plan l'activité à rebours des deux Adam et des deux Eve. Chez lui — Rivière l'a bien noté — « l'obéissance du Christ, en contraste avec la révolte d'Adam, vise sa libre acceptation de la croix,... tandis que l'obéissance de Marie qui fait contrepoids à la désobéissance d'Eve, porte sur son acquiescement au message de l'ange Gabriel ». Sans doute,

« dans sa finalité intrinsèque, l'incarnation, telle qu'elle s'est réalisée, comprenait déjà notre rédemption. C'est pourquoi S. Irénée, comme du reste bien d'autres Pères grecs, lui attribue les effets salutaires de la passion. Cependant ce qui nous intéresse ici, c'est de savoir s'il a entendu faire porter le *fiat* de Marie sur toute l'entreprise rédemptrice ; si, d'après lui, Marie fut directement mêlée aussi à l'œuvre douloureuse de notre récapitulation virtuelle dans le Christ au Calvaire. Sans doute ses textes ne nous ferment pas cette perspective, mais rien en eux ne décèle qu'il y soit entré lui-même ; ce qui vaut également pour Justin et Tertullien... que dans la formule du parallélisme soit seule mentionnée l'obéissance de Marie à la proposition de l'Ange, cela ne limite pas nécessairement et exclusivement la fonction salutaire de Marie à l'incarnation, c'est très juste ; mais de là à prétendre tout uniment que dans le parallélisme susdit toute la première génération chrétienne a déjà positivement vu l'étroite association de Jésus et de Marie pour toute l'œuvre rédemptrice, il y a de la marge... » (p. 279).

Reste l'autorité de l'Ecriture que nous n'envisageons ici que sous son aspect négatif. Pour démontrer l'impossibilité d'un concours marial à la rédemption objective, on invoque Act., IV, 12 et I Tim., II, 5 (cf. *supra*). Les partisans de ce concours marial répondent que l'unicité rigoureuse du Rédempteur parfait et principal n'exclut pas une auxiliaire secondaire dont l'activité serait subordonnée à la sienne. Mais les adversaires répliquent que l'existence d'un auxiliaire secondaire est ici exclu par le parallélisme : *unus Deus, unus mediator*. Il n'existe pas de divinité auxiliaire ; donc, *a pari*, pas de médiateur secondaire. Le P. D. n'accepte pas une telle exclusive :

« Dieu, dit-il, ne partage pas sa gloire d'être Dieu. Le Christ non plus ne partage pas sa gloire d'être médiateur universel de rédemption. Mais très précisément la thèse de la corédemption mariale, telle que nous la présentons et la défendons, ne blesse en rien cette absolue prérogative du Christ. Nous maintenons, comme il se doit, Marie, l'associée du Rédempteur, sous la dépendance plénière de ce dernier, et à titre de première rachetée, et à titre de Corédemptrice pour le reste du genre humain. Elle demeure, à ce double titre, la plus belle conquête de son Fils » (p. 298).

* *

Il est temps de suivre le P. D. dans son explication théologique du « mérite Médiateur de Marie ». De l'une ou de l'autre des prises de position qu'on vient de rappeler, on peut déjà inférer que, sur des points essentiels, le P. Dillenschneider va se séparer de Mgr Lebon.

D'après Lebon, « le Christ et la Vierge sont associés, par la volonté de Dieu, dans le plan divin de la Rédemption, en un principe total de salut et de vie pour l'humanité ». L'idée première d'une telle association, le professeur de Louvain croit l'avoir puisée aux sources de la plus ancienne tradition chrétienne : Irénée, Tertullien, Justin. On a vu plus haut ce qu'il faut penser de cette tradition. La preuve théologique de la réalité de cette association, Lebon la demande « au dogme de la véritable Maternité de Marie à l'égard du Christ-Homme », telle qu'elle a été librement décrétée par Dieu. Marie, Mère du Christ, a des droits sur la vie de son Fils, droits qu'elle abandonne au Calvaire pour le salut de l'humanité. Mais qu'est-ce que ces droits ? Les droits d'une Mère à l'amour de son Fils ? Mais Marie n'avait pas à y renoncer. Quant aux marques extérieures d'affection filiale, « douceur et consolation de la présence de son Fils, visites et retours auprès d'elle », incompatibles avec la mission messianique et rédemptrice de Jésus, Marie n'y avait aucun droit ; elle n'avait pas à les sacrifier. Si du seul fait d'être Mère du Rédempteur, Marie est pour quelque chose dans l'immolation de la vie de son Fils, c'est uniquement pour avoir consenti à la mort de celui qui est son Fils, la chair de sa chair. Oblation qui fonde en convenance sa collaboration sotériologique, mais ne la nécessite pas. L'abdiction des *jura materna* dont parle Benoît XV n'a pas d'autre signification que cet acquiescement de la Mère à la mort du Fils. Ces *jura materna* n'ont rien de commun avec des droits de propriété stricte (p. 16-19).

Trois autres points de la thèse Lebon paraissent inadmissibles au P. Dillenschneider.

C'est, en premier lieu, le mérite *de condigno* attribué à la Vierge dans les actes de sa Coopération rédemptrice : « A s'en tenir à la notion profonde du mérite *de condigno*, élaborée par S. Thomas,... on ne saurait revendiquer pour la Corédemption un tel mérite » (p. 386).

C'est ensuite le principe prochain que Mgr Lebon propose de la collaboration salvifique de Notre-Dame, en distinguant en Marie personne privée et personne officielle. Seuls les actes ressortissant à la fonction officielle de Marie seraient, par un complément de vertu librement départi par Dieu, *en dehors du Christ*, capables d'accéder au mérite rédempteur *de condigno*. — Une telle opinion, déclare le P. D., « se heurte à de graves difficultés ». Le « complément de vertu » qui habiliterait Marie pour sa mission de Corédemptrice sanctifie-t-il son âme ? En ce sens, ce serait une grâce *gratum faciens* et alors dépendante du Christ, puisque, au dire de Mgr Lebon lui-même, « tout ce qu'il y a de grâce sanctifiante en la Sainte Vierge lui a été conféré *intuitu meritorum Christi Jesu, Salvatoris humani generis* ». Mais si le « complément de vertu » n'est qu'un charisme, une grâce *gratis data*, comment une telle grâce peut-elle être le principe d'un mérite *de condigno ?*

C'est enfin « l'unité du mérite » que Mgr Lebon semble instituer entre le mérite du Christ et celui de la Vierge pour en faire « un principe total du salut de l'humanité ». Le P. D. estime, au contraire, que « puisque le mérite rédempteur du Christ ressortit à son acte de libre soumission à la mort, Marie n'entrait pas non plus dans le mérite du Christ, elle restait dans le sien, dérivé de son acte d'immolation à elle » (p. 394). Et il conclut :

« Si grandes que soient les analogies par quoi le mérite médiateur de Marie s'apparente à celui de son Fils, il y a entre les deux des différences profondes, essentielles. Nous ne croyons pas, quant à nous, pouvoir déroger à la doctrine plus traditionnelle qui se refuse à haus-

ser le mérite social de la nouvelle Eve sur le plan de la condignité. Il n'est que sage en mariologie d'éviter tout ce qui serait de nature à brouiller les frontières qui séparent la vocation unique du Sauveur et la mission salvifique de Marie » (p. 395).

* *

D'après le P. D., il faut donc accepter la formule du mérite *de congruo* comme suffisante pour justifier la part prise par Marie à notre rédemption. Ainsi, on doit interpréter à la lettre le canon marial rappelé par Pie X : *De congruo promeret Virgo quæ Christus de condigno promeruit.* Mais sur quoi porte ce mérite rédempteur ? Nous arrivons ici au nœud même du débat. Le P. D. affirme très nettement que ce mérite, quoique de simple congruité, concerne notre rédemption *objective*, c'est-à-dire l'acquisition même de notre restauration surnaturelle. Le P. Lennerz, dans un article publié par *Gregorianum* (1941. *De redemptione et cooperatione in opere redemptionis*, a fait de cette conception, au seul regard des documents du magistère, une critique qui semble décisive. Le P. D. se fait d'ailleurs l'écho loyal de cette critique :

« Toutes les distinctions qu'on voudra bien apporter en l'espèce n'empêcheront pas que l'œuvre de notre rachat surnaturel ne soit autre si elle est du Christ seul, autre si elle est du Christ et de la bienheureuse Vierge. Il reste que l'enseignement officiel de l'Eglise nous aura laissé ignorer jusqu'à présent le vrai visage de notre surnaturelle réhabilitation.

« Cet enseignement devra donc toujours être complété au moins par des sous-entendus. Ainsi lorsque le décret pour les Jacobites nous dit : *Firmiter credit, profitetur et docet* [Ecclesia] *neminem... a diaboli dominatione fuisse liberatum, nisi per meritum mediatoris Dei et hominum Jesu Christi Domini nostri qui... humani generis hostem ... solus sua morte prostravit* (Denz-Bann., n. 711), il faudra sous-entendre : *per meritum mediatoris Jesu Christi* ET B. VIRGINIS. Et aux paroles : *solus sua morte prostravit*, il faudra ajouter : *solus* CUM B. VIRGINE. — Derechef, lorsque le concile de Trente déclare : *Causa meritoria justificationis est* dilectissimus *Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus qui... nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit* (Denz-Bann., n. 799), il conviendra d'insérer au moins mentalement dans la formule la mention de la bienheureuse Vierge.

« On devra dire de même contre le langage courant que, dans les sacrements, nous sont appliqués les mérites de Jésus et de Marie...

On devra donc supposer que, dans la doctrine de l'Eglise touchant la rédemption, un élément, de par la volonté de Dieu absolument nécessaire, a été omis... » (Lennerz, *art. cité*, p. 320 321 ; Dill., p. 333).

L'argument doit faire réfléchir les partisans de la coopération immédiate à la Rédemption objective. Le P. Dillenschneider y répond en affirmant que « si le Christ Rédempteur par sa mort sur la croix a été cause de cette rédemption très spéciale par quoi sa Mère immaculée reçut le pouvoir de coopérer à notre rédemption à nous, il est tout naturel qu'en fin de compte on lui attribue à lui toute l'œuvre rédemptrice. » — A dire vrai, cette réponse ne semble qu'à demi satisfaisante. La thèse de la coopération mariale immédiate à la rédemption objective ne peut, en effet, se légitimer théologiquement que si elle apparaît comme une déduction logique d'une vérité révélée ou d'un article de foi promulgué par l'Eglise. Or, tous les textes scripturaires et conciliaires relatifs à la rédemption objective, au mérite rédempteur, au salut de l'humanité déchue, concernent le Christ et le Christ seul. Les partisans de la coopération mariale à la rédemption objective y introduisent un élément imprévu et imprévisible, élément n'exprimant d'ailleurs, de l'aveu de tous, qu'une simple opinion. On reconnaît aussi que ni le protévangile, ni le *fiat* de l'Annonciation, ni la tradition primitive n'offrent à cette opinion une base suffisante et l'on est obligé, en conséquence, d'assouplir et d'interpréter les données du magistère infaillible pour introduire, dans l'exposé du mystère de la Rédemption, l'intervention du mérite rédempteur de la Vierge Marie.

Le procédé est peu théologique. Acceptons-le néanmoins. Le P. Dillenschneider va nous dire à quoi, selon lui, nous devons aboutir pour préciser le concours marial à la rédemption objective. Il s'agit, rappelons-le, d'expliquer, sans nuire à la suprématie et à l'efficacité de la rédemption du Christ, le concours réparateur immédiat de Marie : « *Lorsque nous disons que la Mère de Dieu a coopéré immédiatement à notre rédemption objective, nous affirmons simplement que, dans une adhésion pleine de foi et de charité, elle a, en notre nom à tous, acquiescé à l'action rédemptrice de son Fils, acquiescement véritable qui, loin de rien ajouter à l'efficacité du sacrifice rédempteur lui-même, en a plutôt été l'effet le plus excellent...*

Si, malgré tout, on s'obstine à assigner un rôle aux actes méritoires de la Vierge des douleurs relativement aux actes rédempteurs de Jésus, ce rôle n'aura consisté qu'en ceci : Marie, par son libre acquiescement à la mort de son Fils, au nom de toute la race, aura obtenu que les mérites de ce Fils nous fussent appliqués » (p. 368).

* *

Nous avons souligné toute cette conclusion du P. D. qui termine en disant : « Et nous voici rejetés sur le plan de la rédemption subjective ». Et nous ajoutons : « Et nous voici donc d'accord ! » Au fond, n'est-ce pas là l'aveu que toutes ces discussions théologiques sont surtout querelles de terminologie et non de doctrine ? Personne ne voudrait nier que le Christ soit l'unique Rédempteur et que seul son mérite suffit pour nous racheter. Tout le monde est d'accord pour reconnaître que la Sainte Vierge a participé à cette rédemption et, qu'en un certain sens (qui doit exclure toute participation au mérite propre de la Rédemption), on peut l'appeler la « Corédemptrice » (encore que ce terme prête à confusion). La terminologie seule est en cause. On se dispute, en somme, sur le sens à donner à l'épithète *objective* ou *subjective* appliquée à la Rédemption. Les uns pensent être fidèles à la logique du dogme de la Rédemption en attribuant à Marie une coopération à la rédemption considérée dans ses effets en nous ; ce sont les partisans de la coopération mariale à la rédemption « subjective » ; les autres, accentuant l'affirmation du rôle unique et très spécial de cette coopération, veulent y voir une coopération à la rédemption considérée dans son principe, rédemption « objective ». Par la conclusion du P. Dillenschneider, on voit que les deux opinions sont, en réalité, bien près l'une de l'autre.

Sans hésitation, nous préférons la terminologie plus prudente — et, semble-t-il, plus conforme

aux exigences des vérités acquises — de M. Goossens, du cardinal Billot, du P. Lennerz, de M. Rivière, du P. Congar. En ce qui concerne Billot, de différents côtés, on a voulu interpréter la note parue dans l'*Ami* (15 juin 1939) comme une affirmation que ce théologien admet un mérite *de congruo* de Marie relativement à la rédemption objectivement considérée. Qu'on veuille bien relire ce qui a été rapporté (p. 377, 2e col.) : Marie « nous mérite *de congruo*, par son intercession actuelle, l'*application* de ce que Notre-Seigneur a mérité *de condigno* par sa passion et sa mort sur la croix ». Nous sommes loin de la terminologie qu'emploient les partisans d'une coopération à la rédemption « objective » !

Qu'on relise également, sans idée préconçue, ce que les papes, de Léon XIII à Pie XII, ont écrit sur la part prise par Marie à notre rédemption, on on n'y trouve que des indications générales sur le rôle de la Vierge, indications dans lesquelles chacun s'efforce de trouver un écho de son opinion personnelle. Le témoignage de Benoît XV lui-même n'est pas sans rejoindre la formule précitée de Billot. La Vierge, dit ce pape, « autant qu'il était en elle a immolé son Fils et par là nous a rachetés. C'est précisément pour cette raison que les grâces divines que nous recevons du trésor de la Rédemption nous sont *départies* par les mains de la Vierge des douleurs. Et dès lors, il est clair que nous devons aussi attendre d'elle la grâce d'une bonne mort qui achève en chaque homme l'œuvre de la Rédemption » (Lettre *Inter Sodalicia*). De ce que Pie XI déclare Marie *compatiens* et *corredemptrix*, on ne peut tirer aucun argument en faveur de la coopération à la rédemption objective : Marie a été, près de la Croix, associée aux douleurs et à la Rédemption du Christ ; aussi, dans le ciel elle contribue à nous « conserver, à nous augmenter les fruits précieux de la Rédemption de son Fils, qui sont aussi les fruits de sa compassion ». Enfin — il ne faut pas allonger démesurément cette note — voici l'interprétation, par le P. Dillenschneider lui-même, du canon marial repris par Pie X : *De congruo, ut aiunt, promeret quæ Christus de condigno promeruit.* Le mérite de Marie a consisté en ce que, unie de sentiments avec le Christ au Calvaire, « elle mérita très dignement de devenir la réparatrice de l'humanité déchue, et c'est pourquoi (*atque ideo*) aussi la dispensatrice de tous les trésors que Jésus nous a acquis par sa mort et par son sang ». *Dispensatrice... des fruits de la Rédemption* et non coopératrice de la Rédemption elle-même. D'ailleurs, la liturgie de *Marie médiatrice, Mère de toutes les grâces* n'invoque la Vierge que comme médiatrice auprès du Christ-Rédempteur.

* *

Après avoir insisté sur le peu d'importance que présentent ces discussions théologiques relativement au dogme marial, il convient d'indiquer aussi l'inconvénient que peut présenter la terminologie chère aux partisans d'une « corédemption » entendue dans le sens d'une participation à la rédemption dite objective, c'est-à-dire au mérite rédempteur lui-même. Cet inconvénient est de fournir une arme de polémique aux protestants. Au moment où l'on cherche à promouvoir l'idée d'une réunion de tous les chrétiens dans le sein de la véritable Eglise, est-il bien opportun, même sous le prétexte d'honorer la Sainte Vierge, de vouloir imposer une *opinion* et une *terminologie* qui risquent de retarder et d'entraver le retour de nos frères séparés ?

Il n'y a qu'un Rédempteur, Jésus. Marie a participé à notre rédemption, par ses souffrances, par ses mérites, par l'offrande qu'elle a faite de son Fil à cette intention, *mais cette participation n'ajoute rien au mérite rédempteur de Jésus :*

« Entre le Christ et les rachetés, Dieu a placé une mère et médiatrice, en qui l'on ne remarque rien d'austère et de terrible, mais qui apparaît au contraire remplie de mansuétude et de miséricorde et dont, par conséquent, l'intervention dans la dispensation des mérites de la Croix apporte une suavité particulière à l'œuvre de notre rédemption... Cette perfection dans la Rédemption est le fruit des douleurs de la compassion de la Vierge aux souffrances de son Fils... Ainsi Marie a été faite *coréparatrice doublement* ; tout d'abord, parce qu'elle fut l'intermédiaire volontaire par lequel le Rédempteur nous a été donné ; ensuite, parce que, selon la prophétie de Siméon, transpercée par le glaive, elle a mérité, par un mérite qui lui est propre, quoique cependant appuyé sur le mérite du Christ, de devenir la Mère de tous les vivants, étendant à tous son intercession » (Billot, *De Verbo incarnato*, 1912, p. 400).

* *

III. Cette note était rédigée quand nous sont parvenus deux ouvrages de théologie mariale, que nous nous empressons de signaler à nos lecteurs.

1° J. Keuppens, S. Th. D., *Mariologiæ Compendium* [2].

L'*Ami* (1939, p. 226-227) a annoncé la première édition de cet ouvrage. Rappelons que ce traité, d'une typographie serrée quoique très lisible et d'un texte compact et cependant suffisamment « aéré », se divise en trois livres. Le premier étudie la maternité divine et toutes les prérogatives qui en sont la suite. — Le second expose la médiation de Marie soit au pied de la Croix comme « corédemptrice », soit comme dispensatrice de toutes les grâces. L'auteur présente objectivement les opinions, mais ses solutions s'apparentent souvent à celles du P. Dillenschneider. — Comme nous l'écrivions en 1939, « le 3e volume est intéressant au premier chef. C'est un florilège des textes les plus expressifs du magistère ecclésiastique et de la Tradition patristique. Ils nous sont présentés tout d'abord selon l'ordre chronologique avec indications bibliographiques relatives aux écrivains dont ils émanent ; puis, selon l'ordre analytique dans un index théologique méthodiquement agencé ». L'auteur a tenu compte des travaux parus depuis 1939. Son ouvrage est un « enchiridion marial » extrêmement précieux.

2° Armand Plessis, S. M. M., docteur en théologie, *Manuel de Mariologie dogmatique* [3].

Cette mariologie est une adaptation française du *Manuale Mariologiæ dogmaticæ* d'un fils de S. L.-M. Grignion de Montfort, le R. P. Plessis. Elle s'inspire de la doctrine du célèbre traité de *La vraie dévotion à la Sainte Vierge*. Mais elle y ajoute des

[2] In-8° de 225 p., Alger, Maison Carrée, 2e édit. 1947.
[3] In-8° de 358 p., 215 fr. — Séminaire des Missions, Montfort-sur-Mer (Ille-et-Vilaine).

développements considérables en rapport avec les développements même de la théologie mariale contemporaine.

L'ouvrage, dans le cadre de la *Somme théologique* (IIIa, q. 27-35) se divise en trois parties :

La première, assez inédite dans les travaux sur la Sainte Vierge, étudie la *préparation à la maternité divine* : prédestination de Marie dans la pensée divine, prophéties de l'A. T. et oracles païens concernant la Vierge (? ?), figures bibliques de Marie, — préparation corporelle, origine familiale (la double généalogie), perfection naturelle du corps de la Sainte Vierge ; — préparation spirituelle, immaculée conception et conséquences de ce privilège (exemption de la concupiscence, de l'ignorance et de l'erreur, impeccance et impeccabilité) ; — munificence divine à l'égard de Marie, merveilles de grâce et de science ; — réponse de Marie aux avances divine, son progrès dans toutes les vertus et mesure de ce progrès. A propos de la virginité de Marie, un exposé très complet des conditions et de la convenance de son mariage avec S. Joseph.

La seconde partie concerne la *maternité divine*. Maternité divine dans son entité physique : conception et naissance du Christ. Maternité divine dans son entité morale : Marie est dite Mère de Dieu et elle l'est véritablement. Maternité divine dans son entité spirituelle : Marie est Mère du Christ total, c'est-à-dire Mère spirituelle des hommes : « elle nous a conçus et enfantés à la vie de la grâce ».

La troisième partie expose les *conséquences de la maternité divine*. Ici, l'auteur s'efforce de montrer la part prise par Marie, non seulement à l'application et à la distribution des grâces de la Rédemption, mais encore à l'acquisition même des grâces. Il montre ensuite le domaine de Marie sur le monde, sa royauté. Et enfin il s'attache à prouver que le couronnement de tous les privilèges de la Sainte Vierge est dans son Assomption glorieuse.

Le P. Plessis déclare lui-même (p. 261) qu'il n'est pas d'accord avec nous sur la question de l'acquisition des grâces, c'est-à-dire du rôle exercé par Marie quant à la Rédemption objective. Nous avons dit les raisons théologiques de notre choix et la lecture attentive de l'ouvrage n'est pas faite pour changer ce sentiment. Mais un simple désaccord — et encore y a-t-il vraiment désaccord ? — en matière d'opinion libre ne saurait nous empêcher de recommander vivement le « Manuel de Mariologie dogmatique », au sujet duquel l'auteur a reçu de Mgr Montini, au nom du Saint-Père, une lettre élogieuse et une bienveillante bénédiction.

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — De nombreuses questions ont été posées à l'*Ami* à propos du décret *Spiritus Sancti munera*, du 14 septembre 1946, de la S. C. de la discipline des Sacrements, que l'*Ami* a publié et commenté dans son No 26, du 8 mai dernier. La plupart de ces questions ont déjà trouvé leur réponse dans les commentaires dont l'*Ami* a fait suivre le texte du décret.

Nous ne retenons ici que les questions qui n'ont pas été touchées, ou pleinement élucidées, dans ces commentaires.

I. Dans le cas de mort apparente, peut-on donner le sacrement de confirmation, comme celui de la pénitence et de l'extrême-onction ?

II. Le sacrement de confirmation est-il valide dans les cas suivants :

1. On omet les deux impositions des mains.
2. On omet celle qui accompagne l'onction.
3. On omet seulement la première.
4. La deuxième imposition peut-elle se faire au-dessus d'un bonnêt, d'un mouchoir... ?
5. A la fin de la formule : *In nomine Patris* ✝ *et Filii* ✝, *etc.*, doit-on retirer la main et tracer les trois signes de croix, et cesser ainsi l'imposition des mains sans nuire à la validité ?

III. Les Statuts du diocèse de X. exemptent de la juridiction curiale les maisons ayant chapelle et aumônier. Ainsi l'hôpital civil de Z... se trouve exempt. L'aumônier ne paraît pas avoir le droit de donner la confirmation.

Or, cet aumônier très infirme lui-même, n'a ni les moyens, ni le personnel, pour faire avertir le curé, et, ainsi, procurer aux malades le sacrement de confirmation. Comment le décret du 14 septembre 1946 pourra-t-il avoir effet dans cet hôpital, en beaucoup de cas ?

R. — Ad I. — Les sacrements sont pour les hommes, suivant l'adage bien connu : *Sacramenta propter homines*. Il est admis, d'autre part, qu'un espace de temps plus ou moins long s'étend entre ce qu'on appelle la mort apparente et la mort réelle. Cet espace varie suivant la maladie qui cause la mort, et aussi d'après les caractères individuels du mort.

Comme, durant ce temps, il n'y a pas mort véritable, mais persistance de la vie, bien que d'une vie diminuée, au moins dans ses manifestations extérieures, l'être humain qui est dans cet état, est encore capable de recevoir les sacrements. C'est ainsi que les théologiens en sont arrivés à penser et à enseigner, de nos jours communément, que l'on pouvait administrer, au mort d'apparence et non encore de réalité, les sacrements de pénitence et d'extrême-onction. A ces deux sacrements, dont on a seulement parlé, généralement, parce que c'est le cas de leur administration qui se présente le plus souvent en pratique, on peut joindre, — pourquoi pas ? — le baptême. La situation est la même, et les motifs identiques : baptême des enfants, baptême aussi, *positis ponendis*, — par exemple : volonté de recevoir le baptême, préparation peut-être en cours, catéchuménat, etc., — des adultes.

On n'a pas, non plus, parlé jusqu'ici, de l'administration, en telle conjoncture, de la confirmation, parce qu'il était inouï qu'on pensât à aller demander à un évêque de se rendre auprès d'un moribond, ou qu'un évêque pût se mettre en route — même courte — pour administrer le sacrement de confirmation.

Le droit d'administration, accordé aux curés et assimilés, le devoir correspondant qui leur est imposé, donnent maintenant occasion de traiter la question.

Nous ne voyons pas ce qui s'opposerait à ce qu'elle soit résolue différement que pour les autres sacrements, en particulier pour le baptême *Positis ponendis*, dans ce cas aussi : c'est-à-dire qu'il sera nécessaire que le confirmand ait demandé, ou au moins désiré, en pleine vie, ce sacrement, ou en ait accepté l'idée, s'il avait l'âge de raison.

Il en sera, du reste, à peu près toujours ainsi. En effet, le cas se présentera, comme généralement il se pose pour les autres sacrements, ainsi conférés, quand le curé, prévenu, arrivera trop tard.

Mais, comme ce temps, entre la mort apparente et la mort réelle, est douteusement favorable, en raison de sa durée même, et aussi de la qualité de la prétendue vie, les sacrements administrés entre ces deux stades de la mort doivent l'être sous la forme conditionnelle : *si vivis*, ou *si capax es*. C'est donc sous cette condition que sera administré en pareil cas le sacrement de confirmation.

Ajoutons que, pour ce sacrement, du reste, comme pour tous les autres ainsi conférés, l'expression de la condition doit précéder — et non suivre — l'application de la matière et la prolation de la forme : *Marce,... Paule... si vivis, signo te...*, ou même sans nom.

Mais le cas de cette administration de la confirmation pose une autre question. Pour les autres sacrements, elle est résolue. On sait comment il faut procéder pour l'administration urgente de la pénitence, du baptême et de l'extrême-onction : *absolvo te a censuris et a peccatis... ; ego te baptizo in nomine..., etc. ;* une onction sur le front, avec la formule entière énumérant les cinq sens. Comment administrer, dans le cas d'urgence, la confirmation ? Nous disons : dans le cas d'urgence, qui se pourra présenter même autrement que dans l'espèce de la mort apparente : si l'on craint que le malade, par exemple, meure avant la fin des cérémonies.

Jusqu'à la décision du Saint-Siège — qui viendra, croyons-nous, — nous pensons, *pro posse nostro*, qu'il suffira de faire l'onction avec le saint-chrême en prononçant la formule complète jusques à, et y compris, les trois bénédictions.

Et dans le cas de simple urgence — non de mort apparente — si le temps le permet, ou si le malade revient à un état meilleur, il faudra reprendre ce qui aura été omis.

Ad II. — 1° Si les deux impositions des mains sont omises, le sacrement est nul, n'existe pas, puisqu'il doit être conféré par l'imposition des mains, et que ce qu'on nomme la deuxième imposition des mains et l'onction ne comportent qu'un seul et même acte.

2° Précisons, en effet, qu'il n'y a pas, *à proprement parler*, d'imposition des mains qui *accompagne* l'onction. L'onction elle-même *est* l'imposition des mains. Omettre ce qu'on nomme la seconde imposition des mains, ce serait donc omettre l'onction. Par conséquent, cette omission consisterait dans l'omission de la matière du sacrement. Le sacrement deviendrait, par suite, inexistant.

3° Si la première imposition des mains, la générale, celle qui se fait dans les prières préliminaires, est seule omise, le sacrement est valide.

4° Vous raisonnez encore dans l'hypothèse d'une imposition des mains distincte de l'onction : l'*onction* se ferait sur le front avec le pouce, et le reste de la main serait étendu en *imposition* sur la tête du confirmé. Le geste serait assez difficile, et son exécution bien mal commode pour l'administrateur du sacrement, s'il devait toucher réellement et physiquement la tête du confirmé, pendant que son pouce fait l'onction sur le front. Vous plaçant dans cette hypothèse, vous demandez si cette imposition de la main peut se faire sur une tête recouverte d'une étoffe quelconque.

L'hypothèse n'a pas à être examinée. L'onction est l'imposition des mains en un seul et même acte, et l'onction se fait directement, à peine de nullité du sacrement, du pouce nu du ministre du sacrement sur le front nu du confirmé.

5° Evidemment, il faut retirer la main, car il est impossible de faire autrement. Ces trois signes de croix doivent être faits, puisqu'ils sont marqués dans le texte du Rituel. Comment les faire en maintenant le pouce en contact avec le front ?

Du reste, la question a été posée à la S. C. des Rites. La voici : « Est-ce que le triple signe de croix qui est fait par l'évêque sur le confirmé, en disant : *In nomine Patris, etc.*, doit être fait le pouce sur le front du confirmé, ou bien de la main simplement, sur la personne du confirmé, sans contact du front ? »

Ce n'est sans doute pas tout à fait le sens de votre question, car vous supposez, vous, que la main est étendue pour une imposition qui n'existe pas indépendamment du contact du pouce. Mais c'est analogue.

Le pouce sur le front du confirmé, dans la question posée à la S. Congrégation, cela suppose que le pouce ferait, avec le saint-chrême, trois signes de croix sur le front du confirmé, en plus de la première onction marquée au *Signo te signo crucis*. Il y aurait donc ainsi quatre onctions au lieu d'une.

Sans entrer dans les détails, et surtout sans allusion à votre propre interprétation — qui n'était certainement pas celle du demandeur — la S. Congrégation a simplement répondu, le 7 mai 1853 : « Suivant le Pontifical, pendant qu'il [l'évêque] oint du saint-chrême le front, il doit dire : *Signo te signo crucis*, faisant le signe sur le front même ; cela fait, la main étendue vers le confirmé, il commence : *In nomine Patris, etc.*, faisant trois fois le signe de la croix de la façon accoutumée. » Cette réponse fut faite à l'évêque de Grosseto, dans la province de Sienne, en Italie. Cf. *Decreta authent. S. Congr. Sacror. Rit.*, t. II, p. 379, n° 3012, *Grossetana, ad 2*. C'est ainsi que font tous les évêques.

Les réponses que nous venons de faire à ces cinq questions, et, en particulier, ce que nous avons dit sur ce qu'on appelle la seconde imposition des mains exige certaines explications. Toute la question se résume en ceci : quelle est la matière du sacrement de confirmation ?

Tous les auteurs répondent, et ne peuvent que répondre, après des textes aussi formels que ceux du *Décret aux Arméniens* contenu dans la bulle *Exultante Deo*, du 22 novembre 1439, du pape Eugène IV, que la matière de la confirmation est l'onction du saint-chrême. D'autre part, comme le remarque le décret, ce sacrement a toujours été conféré, dans l'Eglise, depuis et y compris les apôtres, par l'imposition des mains. Et c'est pourquoi ce nom de *sacrement de l'imposition des mains* lui est très longtemps resté, comme on peut le voir dans le *Décret* de Gratien, III[e] part., *De cons., dist. V.*

De là, la question s'est posée : quelle imposition des mains confère le sacrement ? On sait que la

question n'est pas spéciale au sacrement de confirmation et qu'elle doit être définie pour tous les sacrements où l'on trouve dans le rite d'administration plusieurs impositions de mains.

C'est bien le cas pour la confirmation dont le rituel marque deux impositions des mains : celle que fait l'Evêque au début de la cérémonie, appelant l'effusion des dons du Saint-Esprit, successivement énumérés, en l'âme des confirmés, et celle qui accompagne l'onction.

Des théologiens ont émis l'avis que l'imposition des mains qui conférait le sacrement était la première. L'opinion avait quelque chose de tentant. Cette imposition, en effet, est tout à fait remarquable et solennelle. Chantée, placée au début de la cérémonie, où l'attention des assistants est encore entière, faite du haut du sanctuaire, entrecoupée par les réponses des fidèles, elle est réellement impressionnante.

Cette opinion devait donc plaire à beaucoup de théologiens, qui l'ont, en effet, déclarée matière prochaine essentielle et unique du sacrement. C'est à les entendre, la seule imposition requise de droit divin, instituée par le Christ. L'autre est accidentelle, ajoutée par l'Eglise pour le seul rite. C'est une doctrine ancienne, que l'on trouve chez les commentateurs du *Livre des Sentences*, et elle a été encore exposée au XVII[e] siècle. On serait tenté de l'appeler une opinion française, tant elle a été soutenue en particulier chez nous, et par des auteurs de marque.

Elle provenait d'un trop grande importance, accordée, et surtout d'une interprétation trop stricte et exclusive, imposée à la façon d'agir des Apôtres (Actes, VIII, 17, etc.).

Benoît XIV, *De Syn. diœces.*, lib. XIII, cap. XIX, n. 17, a montré que cette opinion était fausse. Elle rendrait inutile tout rite postérieur, même l'onction, le sacrement se trouvant conféré avant. Elle irait contre les décisions de l'Eglise, qui tient pour confirmés ceux qui n'ont pas assisté à cette imposition générale mais ont reçu l'onction. Elle contredirait encore la doctrine de l'Eglise, qui regarde comme nul le sacrement administré par une onction faite au moyen d'un instrument quelconque. C'est pourquoi le Saint-Office a déclaré, sur une consultation venue d'Arezzo, que les enfants qui n'avaient pas assisté à cette première imposition des mains devaient être regardés comme confirmés validement [1].

D'autres théologiens ont pensé que cette imposition des mains du début, et l'onction, étaient toutes deux nécessaires à la validité du sacrement. La réponse du Saint-Office qui vient d'être mentionnée ne laisse aucun doute sur la fausseté de cette doctrine. Et, là aussi, le fait que les Grecs n'ont pas, dans leur rituel, cette première imposition des mains, suffit à en infirmer la valeur, car il est inadmissible de prétendre qu'ils n'ont pas le sacrement de confirmation, comme le fait remarquer très pertinemment Benoît XIV.

Enfin, notons l'opinion commune et certaine des théologiens, que seule est requise pour la validité l'imposition des mains unie à l'onction. La doctrine est tout à fait certaine, et il n'y a plus, de nos jours à s'en référer à la déclaration de Benoît XIV, qui ne *voulut pas* le 1[er] mars 1754, dans sa Constitution *Ex quo primum*, § 51, trancher entre les diverses opinions, et écrivit que chacun était libre de choisir l'opinion qu'il voudrait, sur ces points controversés : *Hae sunt controversiæ de quibus theologi nostri disputant, et circa quæ unicuique licet eam sequi partem quæ magis ipsi placuerit.* Voulant donner une règle pratique, le pape préféra y arriver par une autre voie que celle d'une définition ou même d'une opinion pontificale, qui, infailliblement, aurait été discutée : *ad evadendum hujus difficultatis labyrinthum, alio filo* [2] *utendum est.* L'opinion personnelle de Benoît XIV demeure, du reste, certaine, comme on a pu le constater dans les citations que nous avons faites du *De Synodo diœcesana.*

Ce point, incontesté de nos jours et incontestable, dûment établi, il vaut mieux donner quelques explications, que nous croyons nécessaires d'après les questions posées à propos d'un détail : en quoi consiste exactement cette imposition des mains unie à l'onction ?

Elle n'est pas une imposition de mains différente en quoi que ce soit, et distincte, de l'onction même. Comme, habituellement, on désigne, par ce terme d'imposition des mains, le geste par lequel les mains, ou du moins la main droite est étendue et posée sur un fidèle, et généralement sur sa tête, comme dans l'administration du baptême, ou dans celle de l'Ordre, ou dans la Pénitence, ou dans l'Extrême-onction, on est porté à prendre dans le même sens le terme d'imposition des mains à propos de la confirmation.

De là toutes ces questions : faut-il toucher la tête du confirmand ? — peut-on retirer la main en disant *In nomine Patris, etc.*, et en laissant les trois signes de croix ? — est-il possible que le confirmand ait la tête couverte ? — faut-il tenir étendue la main qui fait l'onction, ou est-il suffisant de détacher, de la main fermée, le pouce qui fait matériellement l'onction ?

Une seule réponse doit être faite à ces questions et à d'autres du même genre : l'imposition des mains ne se distingue pas de l'onction, l'onction constitue l'imposition des mains, sans aucun autre geste que ce soit.

Per frontis chrismationem manus impositio designatur, écrivait clairement Innocent III à l'archevêque de Tirnovo, primat de Bulgarie, le 25 février 1204 [3], et ce texte a été inséré dans les *Décrétales* de Grégoire IX, liv. I, tit. XV, c. un., § 7.

Dicendum est, écrit comme en écho Suarez [4], *et aliquam manus impositionem esse de essentia hujus sacramenti, et* NIHIL ALIUD PRÆTER UNCTIONEM MANU EPISCOPI FACTAM, QUIA ILLA EST QUÆDAM MANUS IMPOSITIO. C'est bien là, déclare le même théologien, l'imposition des mains des Apôtres, *qua nunc utitur Ecclesia ad confirmandum fideles, quæ solum ea est* QUÆ IN IPSA UNCTIONE INTRINSECE INCLUDITUR.

1 *Aretin.*, 17 avril 1872, dans Gasparri, *Cod. Jur. can. fontes*, t. IV, N. 1022, p. 326 sq.

2 Et non : *filio*, comme on lit plaisamment en certaines éditions, ainsi le Bullaire édité en 1827, à Malines, t. XI, p. 338.

3 Potthast, *Regesta Romanor. Pontif.*, t. II, N. 2138.

4 *De confirm.*, disp. XXXIII, sect. IV, N. 4.

Benoît XIV notera cette argumentation sans la discuter : *cum nequeat alicujus frons unguento liniri, nisi manus eidem imponatur* [5].

Quæ fieri nequit (unctio in fronte) *quin manus confirmando imponatur,* déclare à son tour Palmieri-Ballerini [6].

Citons enfin ces mots si significatifs dans leur clarté de Pesch [7] : *Non requiritur manus impositio quæ distinguatur ab ipsa unctione.* Le savant théologien en tire argument pour déclarer nul le sacrement qui serait conféré par une onction faite au moyen d'un instrument intermédiaire : *Cum unctio chrismatis simul sit impositio manus, valide non potest fieri instrumento, sed necessario facienda est ipsa manu Episcopi* (*Ibid.*, N. 520).

Tout cela explique, concluerons-nous avec le saint cardinal Bellarmin, que les Pères aient parlé de la confirmation tantôt comme d'une onction, tantôt comme d'une imposition des mains : la première de ces actions ne s'entend pas sans la seconde, la seconde se fait par la première [8].

Ces explications suffisent, pensons-nous, à montrer le bien-fondé de nos réponses aux cinq questions posées dans le II°.

Ad III. — Il paraît bien extraordinaire, à peine croyable, que cet aumônier, à moins que son infirmité soit tellement prononcée qu'elle le rende incapable de toute action (mais alors comment peut-il exercer les fonctions d'aumônier ?), ne puisse trouver quelqu'un, religieuse, infirmière ou infirmier, visiteur, parent du malade, servant de messe, etc., pour avertir le curé de la paroisse.

C'est là, d'autre part, une question qui relève de l'administration docésaine. L'aumônier n'a pas reçu du Saint-Siège le pouvoir de conférer le sacrement de confirmation. C'est le seul curé de la paroisse dont l'hôpital fait partie territorialement, qui peut administrer la confirmation dans ce lieu exempté de son autorité qu'est l'hôpital. Comment, dans les circonstances qui sont exprimées, le curé pourra-t-il exercer les fonctions que lui assigne le décret du 14 septembre 1946 ? C'est à l'évêque du diocèse d'y pourvoir, puisque le décret le charge d'user de tous les moyens d'instruction et d'explication [9], pour que les nouveaux ministres extraordinaires du sacrement de confirmation « se trouvent tout à fait prêts à accomplir l'office si important » qui leur est confié.

Que le curé soucieux du bien des âmes de ceux que leur santé amène à résider dans cet hôpital, sur lequel, bien qu'exempt, le Saint-Siège lui donne autorité pour administrer le sacrement de confirmation dans les cas prévus, s'adresse donc à son Ordinaire. C'est à ce dernier qu'il appartient, dès que la situation lui sera soumise, et sans tarder, à prendre les mesures qui permettront l'application, dans cet hôpital, du décret de la S. Congrégation.

---

[5] Constitution *Ex quo primum*, citée, § 51.

[6] *Op. theol.*, tract. X, sect. III, N. 10, Prati, 1893, t. IV, p. 586.

[7] *De sacramentis*, N. 515.

[8] *De confirmatione*, cap. IX.

[9] *Singillatim*, un à un, en détail, d'où complètement. *Decr. cit.*, N. 8.

LITURGIE

Q. — 1° La Fête du *Cœur Immaculé de Marie* est-elle ou non différente, quant à son objet, de la Fête du *Cœur Très Pur de Marie* célébrée en certains endroits le samedi après l'octave du Saint-Sacrement ?

2° S'il y a identité, doit-on ou peut-on supprimer cette dernière fête lorsqu'elle figure au Propre d'un diocèse ou d'une congrégation ?

3° Dans le texte de la messe *Adeamus*, il est prévu pour les messes votives un Trait pour le temps de la Septuagésime à Pâques, et deux *Alleluia* pour le Temps pascal. Peut-on par conséquent célébrer cette messe *more votivo*, tout au cours de l'année, les jours où sont permises les messes votives ?

4° Le samedi, peut-on y réciter le *Gloria in excelsis* comme dans la messe *Salve, sancta Parens ?*

5° Cette messe pourrait-elle être célébrée même en cas d'occurrence de la messe « *de Sancta Maria in Sabbato* », par exemple le premier samedi du mois, consacré au Cœur Immaculé de Marie ?

R. — Ad I. — Il y a incontestablement identité d'objet entre les deux fêtes. Seule la précision « Cœur *Immaculé* » a été apportée à l'expression « Cœur *Très Pur* » précédemment usitée depuis l'approbation officielle du culte du Cœur de Marie par Pie VII (1805) et maintenue en 1855 (après un *votum* spécial d'un consulteur de la Congrégation des Rites) par Pie IX lors de l'approbation d'un Office et d'une Messe propres [1], précision perpétuant le souvenir de la Consécration du monde entier au Cœur Immaculé de Marie (1942) et réalisant aussi le vœu de 24 Cardinaux, 6 Patriarches, 128 Archevêques, 489 Evêques, 27 Abbés, 56 Supérieurs généraux d'Ordres ou de Congrégations Religieuses [2].

Dans l'esprit du Saint-Siège, la fête nouvelle n'est que l'extension à l'Eglise universelle de la Fête du Cœur de Marie, extension imposée et accomplie avec les modifications de date, de rubriques et de textes jugées opportunes. Signalons en particulier que la date de la Fête du Cœur Très Pur variait selon les diocèses et les congrégations : on la rencontrait le plus fréquemment soit le lendemain de la fête du Sacré-Cœur ou la semaine suivante, soit le dimanche *infra Octavam Assumptionis* [3]. La Congrégation des Rites a opté pour le mois d'août mais n'a pas voulu, à juste titre, supprimer l'office d'un dimanche : elle a donc fixé la fête au jour octave de l'Assomption et, par le rite qu'elle lui a accordé, a manifesté son intention de ne jamais la voir réduite au rang de simple commémoraison. Quant aux rubriques et aux textes nouveaux, nous renvoyons pour leur étude au Commentaire à paraître ici même. Il n'est besoin, en tout cas, que de lire la Collecte des deux messes

[1] Pour un bon nombre de questions qui peuvent se poser à propos de cette Fête, nous renvoyons le lecteur au chapitre de Chronique liturgique que l'*Ami* doit publier dans le cadre de l'étude générale intitulée « *Sept années de Pontificat* » (au titre *Offices nouveaux : commentaire historique et liturgique*).

[2] Cf. *Il Cuore Immacolato di Maria*, Marianum, Roma, 1946.

[3] Cf. F. G. Holweck, *Calendarium liturgicum festorum Dei et Dei Matris*, Philadelphiæ (U. S. A.), 1925 ; *Conspectus festorum B. Mariæ V. in Missali Romano* dans la revue *Marianum* IV, 1942, pp. 128-130.

pour voir immédiatement qu'à part la précision ci-dessus mentionnée, l'identité absolue des deux textes (adresse et demande) indique l'identité absolue de l'objet des deux fêtes.

Ad II. — En raison, d'une part, de la précision apportée par la nouvelle fête à celle du Cœur Très Pur (devenue maintenant insuffisamment expressive de la dévotion officielle de l'Eglise au Cœur de Marie), et, d'autre part, du caractère absolument obligatoire de la Fête du Cœur Immaculé « cum Officio et Missa propriis in perpetuum ubique celebrandum » [4], la fête nouvelle doit être célébrée sans exception aucune et prendre la place de l'ancienne dans les calendriers des diocèses et des congrégations qui possédaient celle-ci. C'est qu'il ne s'agit, répétons-le, que de l'extension à toute l'Eglise de la même fête, mais avec un nouveau nom, une nouvelle date, un nouveau rite, une nouvelle Messe et un nouvel Office [5].

La fascicule des *Acta Apostolicæ Sedis* où a été promulgué le Décret liturgique, portant la date du 28 février 1945 [6], c'est déjà le 22 août 1945 qu'en vertu du canon 9 de la fête devait être célébrée pour la première fois [7]. On a remarqué avec plaisir que cette célébration première eut lieu « silentibus jam in universo orbe potentissimis quibusque armis » [8]. Les difficultés postales n'ont pas permis l'insertion de la fête dans tous les calendriers à cette époque, mais à l'heure actuelle aucun *Ordo* ne doit la passer sous silence.

Ad III. — Pour répondre à la question, il importe de distinguer : les messes votives privées, qui peuvent évidemment être dites *de Immaculato Corde* les jours où elles sont autorisées, soit *cum cantu*, soit *sine cantu* [9] ; les messes votives solennelles *pro re gravi et publica simul causa*, pour lesquelles il faudra, conformément aux rubriques et aux Décrets, obtenir l'autorisation de l'Ordinaire dans chaque cas et pouvoir justifier de l'existence des conditions requises (concours de peuple, etc.) [10] ; enfin, les messes *quæ loco Conventualis de Feria communi in Choro suffici possunt*, pour lesquelles la question ne peut être résolue que par la négative (seule la messe *de Sancta Maria* variable selon le temps liturgique peut, *servatis rubricis*, être célébrée au chœur, le samedi) [1].

Certains [2] dénient cependant à la messe du Cœur Immaculé la possibilité d'être jamais célébrée comme votive, même privée, sauf dans les cas où le Saint-Siège l'aurait permis par indult. Sans doute les rubriques générales, à l'endroit des messes votives, disent seulement : « Dici possunt Missæ votivæ de Conceptione Immaculata et de Septem Doloribus B. M. V. » [3], mais si l'on cherche la rubrique concernant l'utilisation des messes du Sanctoral *more votivo* [4], on trouve : « Missæ quæ de singulis Festis in hoc Proprio habentur, exceptis tamen Missis de peculiaribus Mysteriis Domini aut de festis beatæ Mariæ Virginis *pro quibus specialis non habeatur indicatio*... dicuntur etiam ut votivæ ». Incontestablement notre Messe du Cœur Immaculé possède, comme celles de l'Immaculée Conception et des Sept Douleurs, la *specialis indicatio* en question. D'où notre réponse : il est permis de célébrer la nouvelle messe comme *votive privée* [5].

Remarquons qu'en cas de célébration de cette messe *more votivo*, on remplacera les mots *festivitatem* (collecte) et *sollemnia* (postcommunion) par *commemorationem* [6]. A la Préface, on changera de même *Festivitate* en *Veneratione* [7].

Ad IV. — Le *Gloria in excelsis* se récite seulement à la messe *de Sancta Maria in Sabbato* et aux messes des Anges dites à n'importe quel jour, mais pas aux autres messes votives, même s'il s'agit de messes de la Sainte Vierge célébrées un samedi. La messe du Cœur Immaculé ne fait pas exception à cette règle [8].

Ad V. — Jusqu'à ce jour, la Congrégation des

[4] *Lectio* VI du II[e] Nocturne de la fête, exposé historique succinct. — Cf. Decretum *Urbis et Orbis* (du 4 mai 1944) : « in universali Ecclesia adhibendum ». (*A. A. S.*, 1945, p. 52).

[5] Cf. Dom Anselme Veys, O. S. B., *La Fête du Cœur Immaculé de Marie*, in *Bulletin paroissial liturgique*, 1945, n. 4, p. 97.

[6] Lorsque S. S. Pie XII prononça solennellement la Consécration du genre humain au Cœur Immaculé de Marie, « toute l'Eglise s'attendait à ce que la fête du Cœur Immaculé prît place au Calendrier universel. Déjà un an après, le 10 décembre 1943, S. Em. le Cardinal Salotti, Préfet de la Congrégation des Rites, présentait le nouvel Office à l'approbation du Pape. Que le rescrit ne soit daté que du 4 mai 1944 et que la publication n'en ait été faite que le 28 février 1945, tient évidemment aux temps troublés que Rome et le monde ont dû traverser » (D. A. Veys, *art. cit.*, p. 98).

[7] Il est pour le moins étonnant que non seulement l'*Ordo* pour 1947 de certains diocèses continue à mentionner exclusivement la Fête du Cœur Très Pur, mais aussi que certains Bulletins diocésains n'aient pas encore promulgué le Décret dont nous parlons.

[8] P. Josephus Alvarez, C. M. F., *Commentarium de novo Festo Immaculati Cordis Mariæ*, in *Ephemerides liturgicæ*, 1944-45-46, p. 46, citant le P. G. Martinez de Antonana, C. M. F., *Illustracion del Clero*, 1945, p. 304.

[9] *Additiones et Variationes in Rubricis Missalis*, II, 1 et 10 ; *Rubricæ generales Missalis*, IV, 3 ; Décret S. R. C., n. 4297 (6 décembre 1912), ad I.

[10] *Additiones*..., II, 3 et V, 3 ; Décrets S. R. C., n. 2769 (23 septembre 1837) ad VIII, q. 4 ; n. 3922 (30 juin 1896), II, 1.

[1] Rubrique spéciale, avant les Messes votives *ad diversa*.

[2] La direction des *Ephemerides Liturgicæ*, après avoir publié le commentaire du P. Alvarez cité ci-dessus (lequel expliquait — et fort justement selon nous — que la mention « *In Missis votivis*, etc. », signifiait manifestement que cette messe pouvait être dite comme votive), a ajouté en note : « Nullo modo, saltem usque dum a S. R. C. aliter declaretur », se basant sur un schéma préparatoire au texte officiel, schéma qui n'a, évidemment, aucune valeur canonique.

[3] Cf. F. X. Hecht, *Rubricæ generales Missalis*, Romæ, 1940 (pro manuscripto), tit. VI, n. 1, p. 21.

[4] Avant le *Proprium de Sanctis*.

[5] Cette controverse entre la direction des *Ephemerides* et son estimable rédacteur aurait été évitée si la Congrégation des Rites avait, en promulguant les textes nouveaux, donné à ce sujet toutes précisions utiles. On se rappelle que lors de la concession de la messe votive du Christ-Prêtre, par exemple (24 décembre 1935), il n'a pas fallu moins de cinq décrets ultérieurs pour répondre aux légitimes questions des liturgistes à propos de son utilisation (11 mars 1936, 25 novembre 1936, ad I et II, 2 janvier 1937, 12 janvier 1937, ad II, 18 février 1937).

[6] « Immutantur voces *natalis*, *natalitium*, *festivitas* in *commemoratio*, *memoria* » (Rubrique insérée avant le *Proprium de Sanctis* à propos des messes votives).

[7] Rubrique finale, avant la Préface de la Sainte-Vierge.

[8] Cf. Hecht, *op. cit.*, tit. IX, n. 4, p. 42.

Rites n'a publié aucun décret relatif aux cérémonies qui se font ici ou là, même avec l'approbation de l'Ordinaire, le premier samedi du mois, en l'honneur du Cœur Immaculé de Marie [9].

Il est vraisemblable toutefois que, la coutume de la rénovation mensuelle de la Consécration au Cœur Immaculé se généralisant, ce dicastère sera amené, à la demande de l'épiscopat, à autoriser la célébration privilégiée de la messe *Adeamus*. Mais, tant que pareille concession n'a pas été accordée, on ne peut la célébrer *more votivo* le premier samedi du mois, sauf évidemment si les rubriques permettent ce jour-là la célébration de messes votives privées.

M. N.

Q. — Que penser de la permanence de la consécration d'un calice dont, par suite d'une chute sur le parquet, la coupe s'était trouvée déformée, et portait, en outre, une fissure à sa partie supérieure ?

Aussitôt après avoir fait réparer et redorer ce calice, je m'en suis servi durant environ un mois ; puis soudain, pris de doute, je n'ai plus osé. Ce qui, surtout, m'inquiète, c'est que j'y aperçois, à la partie inférieure de la coupe, une petite cavité, semblable à la marque qu'aurait faite une pointe d'aiguille.

Qu'est-ce que l'*Ami* me conseille dans le cas ?

R. — La détérioraion d'un calice n'a pour effet la perte de sa consécration que s'il est vraiment devenu impropre à l'usage liturgique auquel il était destiné (cf. *Codex*, can. 1305, § 1, 1°). Ce serait, en particulier, le cas : *a*) d'un calice ayant perdu sa forme essentielle, comme v. g. il arriverait si la coupe se trouvait séparée du pied métallique auquel elle était primitivement soudée [1], etc. ; — *b*) d'un calice non totalement déformé, il est vrai, mais dont la coupe serait perforée vers le fond [2] ou aurait ailleurs une fracture notable [3].

Il est évident qu'un calice ayant perdu ainsi sa consécration, ne la recouvrerait pas du seul fait d'avoir été parfaitement restauré, mais qu'il devrait être consacré de nouveau.

Il paraît peu probable, d'après ce qui nous est dit, que, dans sa chute, le calice de notre consultant ait été endommagé au point de perdre sa forme essentielle. Ce qu'il y a lieu d'examiner, c'est si, au moment où le calice fut confié à l'orfèvre pour être réparé par ce dernier, le fond de la coupe était perforé de part en part. Dans l'hypothèse affirmative, une nouvelle consécration s'imposerait ; dans l'hypothèse négative, on pourrait au contraire, en sûreté de conscience, utiliser tel quel le calice réparé et redoré [4].

---

[9] Il existe seulement des décisions relatives aux prières pour les prêtres qui se font, en certains endroits, le premier samedi au lieu du premier jeudi du mois, décisions permettant dans ces cas-là l'utilisation de la messe votive du Christ-Prêtre à certaines conditions (*decr. cit.* supra).

[1] Il en serait autrement, si la coupe n'était que dévissée.

[2] Tous les auteurs sont unanimes sur ce point.

[3] Cf. Callewaert, *De Missalis Romani liturgia*, sect. I, c. VIII, a. I, n. 491 ; — *Ami*, 1930, p. 64, col. 1.

[4] On sait qu'un calice consacré n'a pas à recevoir une nouvelle consécration après avoir été redoré (cf. *Codex*, can. 1305, § 2).

Q. — L'*Ami* pourrait-il m'expliquer une particularité que présente la rédaction du *Confiteor* ?

En effet, on y dit d'une part : « ... *beatæ* Mariæ semper Virgini, *beato* Michaëli archangelo, *beato* Joanni Baptistæ, » — et, d'autre part : « *sanctis* apostolis Petro et Paulo ».

Pourquoi le qualificatif *beatus* n'est-il pas employé aussi pour ces deux apôtres ?

R. — Dans les textes liturgiques, pour qualifier chacun de ceux des serviteurs de Dieu qui, canoniquement, ont droit au titre de *saint*, l'Eglise emploie indifféremment les épithètes *sanctus* ou *beatus* [1]. Si l'on parcourt, dans le Missel romain, les oraisons du Sanctoral et celles des divers Communs, on constate aisément que, dans le cas [2], ces deux épithètes peuvent et doivent être tenues pour équivalentes [3].

Par ailleurs, la particularité signalée dans le libellé du *Confiteor*, n'existe pas là uniquement mais on la rencontre encore, à l'Ordinaire de la messe, dans la prière *Suscipe sancta Trinitas*, dans laquelle, en effet, on lit : « ... et in honorem *beatæ* Mariæ semper Virginis, et *beati* Joannis Baptistæ, et *sanctorum* apostolorum Petri et Pauli... » Faut-il donc voir dans la réunion des deux mots *sancti apostoli* une expression directement empruntée à S. Paul [4] et consacrée par l'usage ? Rien n'y autorise ni ne s'y oppose.

Q. — Pour les dimanches où sont solennisées certaines fêtes quand elles viennent à tomber en semaine, l'*Ordo diocésain* marque que l'on peut chanter les vêpres de ces mêmes fêtes, mais qu'alors ceux qui sont tenus au bréviaire doivent réciter en leur particulier les vêpres du jour.

Cette obligation de réciter les vêpres du jour atteint-elle aussi tous ceux qui réellement, comme le célébrant, par exemple, prennnent part au chant des vêpres de la fête solennisée, ou seulement ceux qui n'y prennent point part ?

Un religieux m'a dit qu'en pareil cas on n'était pas tenu à la récitation de deux vêpres différentes. Il ajoutait même que l'on pouvait, à l'occasion d'une exposition du Saint-Sacrement le dimanche, se contenter de chanter les vêpres du Saint-Sacrement, sans être aucunement obligé de réciter ensuite les vêpres du jour.

Je serais heureux d'avoir là-dessus le sentiment de l'*Ami*.

R. — Le religieux dont notre consultant rapporte l'opinion, a raison sur un point, mais il s'est certainement trompé sur un autre.

I. — Il est vrai que, dans les églises où la célébration chorale des heures canoniales n'est pas obligatoire, et de même, *a pari*, dans les oratoires publics et semi-publics, on peut au besoin, pour satisfaire la dévotion des fidèles, chanter des vêpres

[1] Cf. H. Delehaye, bollandiste, *Sanctus*, p. 24-59 et 64-69.

[2] Quand, au contraire, il s'agit de personnages simplement *béatifiés*, le mot *sanctus* ne peut être employé comme épithète.

[3] L'inspection des oraisons susmentionnées du Missel amène à constater ceci : *a*) quand le nom propre du saint est précédé immédiatement de l'épithète, celle-ci est le plus souvent le mot *beatus* ; — *b*) quand l'épithète précède immédiatement une apposition, suivie elle-même du nom du saint, l'adjectif est tantôt *sanctus* et tantôt *beatus*.

[4] « ... Sicuti nunc revelatum est *sanctis apostolis* ejus... » (Eph., III, 5).

différentes de celles du jour [1], v. g. : les vêpres d'une fête dont, ce jour-là on célèbre la solennité extérieure [2] ; celles du Saint-Sacrement, quand il est publiquement exposé ; les vêpres de la T. Ste Vierge ou d'un saint, à l'occasion d'un triduum ou d'un pèlerinage en leur honneur, etc. C'est toutefois *à la condition expresse* que tous ceux qui sont astreints à la récitation de l'office divin, disent en leur particulier les vêpres telles qu'elles sont indiquées dans l'*Ordo* de chacun d'eux.

Cela ne fait aucun doute, après les décisions rendues à ce sujet par la S. C. des Rites, notamment le 7 août 1875, n. 3365, ad 10 ; le 30 janvier 1878, n. 3441 ; le 29 décembre 1884, n. 3624, ad 12.

Voici la dernière en date de ces décisions : « Quæritur utrum in ecclesiis mere parochialibus, ubi non adest obligatio chori, vesperæ, quæ ad devotionem populi diebus dominicis et festis cantantur, conformes esse debeant officio diei ut in Breviario ; an desumi possint ex alio quolibet officio, ex. gr. de Ssmo Sacramento, vel de Beata Maria Virgine ? » — Resp : « Licitum est in casu vesperas de alio officio cantare ; dummodo ii qui ad horas canonicas tenentur, privatim recitent illas de officio occurente [3] ».

II. — Ceux-là, du moins, — à commencer par le célébrant lui-même, — qui prendraient, alors, une part active au chant de vêpres non conformes à leur *Ordo*, ne pourraient-ils pas se considérer comme légitimement dispensés de reprendre, en leur particulier, les vêpres normales du jour ? — A une question semblable, qui lui avait été soumise, la S. C. des Rites a fait une réponse négative : « An omnes clerici in sacris constituti, et officio divino addicti, qui in choro vesperas solemnitatis translatæ cantaverunt, vesperas diei occurrentis privatim persolvere insuper teneantur, vel illi tantum qui in choro vesperis solemnitatis non interfuerunt ? Ratio dubii jacet in principiis generalibus apud auctores probatos receptis, vi quorum nonnulli ex nostris ab hac duplici recitatione sese excusatos existimant ? » — Resp. : « In casu omnes tenentur ad recitandas privatim vesperas de festo in calendario occurrente ; quoniam vesperæ solemnitatis translatæ [4] solummodo devotionis gratia, recitandæ permittuntur. » (S. R. C., 18 mai 1878, n. 3450).

Le Saint-Siège, — seul régulateur de ce qui concerne l'obligation quotidienne de l'office divin, — ayant décidé de façon très nette, aucune hésitation n'est plus possible. Telle est la loi générale, à laquelle il ne pourrait être dérogé que par indult spécial.

Q. — Au cours de la messe, est-il permis d'ajouter des sonneries de la clochette à celles qui sont prescrites par les rubriques ?

R. — I. Sonneries obligatoires. — D'après les rubriques du Missel (*Ritus servandus*..., tit. vii, n. 8, et tit. viii, n. 6), le son de la clochette n'est prescrit pendant la messe que pour le *Sanctus* et pour la double élévation qui suit immédiatement la consécration [1]. Il est alors obligatoire tant à la messe basse, fût-elle célébrée dans un oratoire privé et avec le servant pour unique assistant (cf. S. R. C., 18 juillet 1885, n. 3638, ad 3) [2], qu'à la messe solennelle ou chantée, et à la messe pontificale (S. R. C., 25 oct. 1922, n. 4377) [3].

Il s'ensuit que, dans l'hypothèse de la célébration simultanée de plusieurs messes privées dans une même église ou chapelle, le son de la clochette est obligatoire — en principe, et sauf exception mentionnées ci-après, § III, — au *Sanctus* et à l'élévation [4] de chacune de ces messes.

II. Sonneries additionnelles. — Dans beaucoup d'églises, l'usage s'est introduit de sonner la clochette, non seulement aux moments de la messe marqués dans le Missel, mais à d'autres moments encore, notamment : *a*) lorsque, revêtu des ornements sacerdotaux, le célébrant sort de la sacristie pour se rendre à l'autel [5] (usage auquel il est fait allusion dans l'*Instruction Clémentine*, § xvi) [6] ; — *b*) quelques instants avant la consécration : v. g. quand le prêtre étend les deux mains au-dessus des *oblata*, sonnerie ou tintement que recommande expressément la S. C. des Rites [décr. gén. du 25 oct. 1922, i. 4377] [7] ; — *c*) à la « petite élévation »,

[1] Quel que soit d'ailleurs l'office occurent. — Il ne conviendrait pas cependant, qu'un jour de grande solennité liturgique, on remplaçât les vêpres de celle-ci par des vêpres « votives » (cf. *Ami* 1930, p. 592, col. 1).

[2] Même aux jours des solennités transférées en vertu du décret de Caprara, le chant des vêpres de ces solennités n'est nullement prescrit.

[3] Cf. *Ami* 1926, p. 346, col. 1 ; 1930, p. 591-592.

[4] Il en est évidemment de même pour n'importe quelles vêpres chantées *extra ordinem officii diei*.

[1] Le Cérémonial des évêques, il est vrai, indique seulement pour l'élévation la sonnerie de la clochette à la messe basse de l'évêque (l. i, c. xxix, n. 6) ; mais, ici comme ailleurs, l'indication est à préciser, et à compléter au besoin, par celles que fournissent d'autres rubriques (cf. S. R. C., décr. n. 4377).

[2] Chaque fois que la messe est célébrée en public, le son de la clochette, dans les moments où il est requis par les rubriques, est à la fois un hommage au Seigneur et un signal avertisseur pour l'assistance. Si, en effet, il a lieu au *Sanctus*, c'est, au dire de Gavanti, « tum in laudem Dei ter sancti, tum ad excitandos adstantium animos ad proxima mysteria » (*Comment. in rubr. Missalis*, part. ii, tit. vii, n. 8, *e*). De même, à l'élévation, il se fait entendre en l'honneur de la présence réelle de Jésus au Saint-Sacrement et aussi pour inviter les assistants à adorer celui-ci.

Il est clair que, là où le célébrant est seul avec son ministre, le son de la clochette cesse d'être un signal avertisseur. Mais il n'en demeure pas moins, — tout comme v. g. durant la récitation du *Gloria in excelsis* le Jeudi Saint et le Samedi Saint, — un hommage à la Divinité, et c'est pourquoi il y est toujours obligatoire.

[3] Dans les basiliques romaines du Latran et du Vatican, c'était autrefois la coutume de ne pas sonner la clochette aux messes solennelles. On y observe aujourd'hui la règle générale.

[4] A l'élévation, ce sera, pour les autres célébrants qui viendraient à passer alors devant l'autel, un avertissement d'avoir, — conformément aux rubriques (*loc. cit.*, tit. ii, n. 1), — à s'agenouiller pour adorer le Saint-Sacrement. — Aux autels secondaires, les sonneries devront, de toute façon, être *fort discrètes*.

[5] A cet effet, une clochette, munie d'un cordon, est suspendue dans l'église, tout près de la porte de la sacristie (cf. Barbier de Montault, *Traité pratique de la construction... des églises*, t. i, p. 557, n. 5).

[6] Après cela, un nouveau son de la clochette au moment où, debout au bas des degrés de l'autel, le prêtre commence les prières de la messe pourrait paraître superflu.

[7] « ... Insuper, — est-il dit dans ce même décret, — ad removendum, quantum fieri potest, inconveniens quo aliqui de longinquo vel de propinquo in templo sistunt sine attentione ac reverentia etiam ad præcipuas divinorum mysteriorum actiones, maxime expedit, ut paulo ante consecrationem aliquod campanulæ detur signum, juxta communem ecclesiarum praxim. »